

J. Tord Nicolini y C. Lazo García:
Economía y sociedad en el Perú colonial (Movimiento social).
Algunas consideraciones filosóficas

Octavio Obando Morán
jomoranobando@yahoo.es
www.geocities.com/octavioobando

Sumilla

El presente material aborda lo económico y social en la colonia, y la respuesta de los movimientos populares, interesa centralmente por una y exclusiva razón, se tiene la evidencia del proceso de constitución y reproducción de la subjetividad colonial en sus variados aspectos. Y no reducido a un único aspecto: la subjetividad filosófica, entendida ésta como exclusivamente universitaria.

El levantamiento filosófico no será otra cosa que el levantamiento de niveles y capas actuantes (tal cual la arquitectura, la arqueología, la geología, la paleoantropología o la genética) para poder establecer estructuras, secuenciar estructuras o, en su defecto, poder saltar de estructuras elaboradas a estructuras no elaboradas. Y el referencial para poder elaborar estructuras se basa en un trabajo personal de filosofía llamado: *El proceso de objetivación, constitución y despliegue de la ontología de las pasiones (1530-1630)*. Por esta razón en el presente levantamiento filosófico pondré el énfasis en los aspectos filosóficamente relevantes.

Palabras claves:

Génesis de la subjetividad colonial, subjetividad liberal, cristianismo, vida cotidiana, formas tradicionales de sentido.

El libro de T-L está compuesto de tres grandes secciones. La primera parte abarca de la pp. 11 a 78, la parte dos de la página 80 a 270 y la tercera de la 271 a 308. De la 309 a la 328 se completa con una vasta bibliografía. Para nuestros autores la parte dos resulta de enorme relevancia para su abordamiento. Y todo está rigurosamente fundamentado en fuentes primarias principalmente.

Primera parte: La movilización social legalista.

La primera parte nos muestra de manera bastante documentada una cuestión simple y directa: una cosa era el orden institucional y otra la práctica social. Pero nuestros autores comienzan por fundamentar un aspecto no tan tomado en cuenta: “El pueblo llano del Perú colonial (...). Valoraba la justicia por sus principios falaces y dislocaba así su exacta dimensión” (p. 15). El indio litigante se veía sujeto a dos tendencias, la hispánica que se expresaba en la búsqueda del respaldo de las altas autoridades, el segundo que provenía del despliegue sobre el espíritu iluso del indígena de los elementos “de su maquinaria jurídica envolvente. Instancias judiciales intermediarias, legislación protectora y medios difusores de hecho y de derecho” (p. 17).

Así, dentro de este marco normativo “la justicia corriente del virrey “en favor de los indios” no podía pasar de un aparente formalismo protector” (p. 21). Y el virrey sabía de esta quimera (p. 23), T-L mencionan información amplia al respecto. La mismísima Audiencia de Lima se ajustaba a las reglas siguientes para ejercer su justicia: “Ejercer una justicia conmutativa horizontal, cuando los litigantes eran integrantes de un mismo nivel social (...). Ejercer una justicia conmutativa vertical a favor del desposeído, cuando el demandado integraba algún estrato social medio, sin mayores relaciones” (p. 32). En general la obligación de “amparar y defender” a los indios en las instancias superiores no pasaba de un engaño (p. 36).

Dado el escaso entendimiento del indígena deben ser gobernados “como niños”, sujetarse a tutores quien además de atender sus demandas de conservación física, tendría también que hacerlos trabajar moderadamente (p.41). Hemos puesto de relieve en nuestra investigación que se traducía en una concepción del indio justificada teológica-teóricamente: el indio no pasa más allá de la sensualitas, lo sensible, y su entendimiento no podía captar los fines de dios, etc, era una cogitativa y una razón particular.

Los que defienden las bondades del sistema colonial legalista ---me permito decirlo--- respecto al indio y quieren salvar la podredumbre cristiana y la mentira de los dioses, dejan de lado la condición real del indígena y la justificación teológico-teórica al respecto. Mucho se dice que F de Vitoria y la escuela de Salamanca lo mismo que Joseph de Acosta en Lima, habrían sido la posición progresista en aquel entonces. Y aquí se confunden las cosas: social y políticamente esta posición era formal, y cuando se aceptó que el indio tenía alma, no tuvo efecto práctico real, y segundo, y lo hemos reiterado, estos intelectuales tematizaban que tuviesen alma, sin embargo teológica-teóricamente no se hallará la constitución de una teoría teológica que refute la anterior concepción teológico teórica que fundamentaba su condición animal.

La maquinaria legalista consiguió entretener las energías de los indígenas quienes en afán litigante, esto es jurídico, no percibían el trasfondo político que encerraba el

envolver en legalismos al indígena: “El litigante social en el Perú colonial brota de la mayoritaria masa de indios y mestizos empobrecidos, y desde el siglo XVIII también de la población esclava” (p. 65). Así, juicios en los tribunales y cartas de queja al virrey o rey. Los autores acompañan información relativa a este involucramiento de los estamentos subordinados con el legalismo como mecanismo de lucha social. Y añaden después: “la misma documentación judicial de aquellos siglos y los estudios recientes ponen de manifiesto que los indígenas pocas veces obtuvieron resultados positivos en dicha vía” (p. 70).

.....

No es difícil percatarse, en términos globales, que así como se establecía y cristalizaba una forma institucional de absorber la protesta social de la época, y así como también las clases subordinadas apelaban a este mecanismo legal; queda manifiesto que:

- 1) era la cristalización objetiva y subjetiva de un modo de percibir la justicia social y el derecho,
- 2) que fue sustancial a las clases dominadas,
- 3) que esta internalización reducido al legalismo y la denuncia por parte de clases bajas principalmente, dio vida y sustento a una objetivación de la manera de relacionarse el sujeto con el objeto, y dentro de los márgenes de la relación sujeto-objeto de tipo premoderno, es decir aristotélico tomista mediado por el concilio de Trento y nuevamente mediado por el catolicismo hispánico llegado a estas tierras.
- 4) es claro el distanciamiento que cobró el objeto respecto al sujeto, su cristalización, su *objetivación* se manifiestan como una dualidad¹, de aquí que a fuerza de repetirlo ---a nivel masivo la memorización del catecismo incorpora modos básicos de tipo categorial y consiguientemente de ver el mudo--- se asume en la conciencia de los individuos de modo automático, y pasa a formar parte de la creencia cotidiana,
- 5) para concluir este proceso siendo olvidada su génesis histórica y presumir que es “normal” esta subjetividad premoderna².
- 6) queda como herencia premoderna que la subjetividad moderna ---cuya génesis hemos de colocar a fines del siglo XVIII y que se inicia con Mercurio Peruano y se continua después con la Revista de Lima ligada al proyecto civilista---, de esta manera en absoluto consigue superar su pasado (el puente del modo de pensar atrasado en el poder o desde el poder, es decir ontológico-religioso, es evento sobre el cual llama la atención David Hume³

En el caso nacional, peruano e hispanoamericano, entonces nunca se tuvo realmente una condición filosófica moderna, cartesiana al menos. *Se mantuvo y reprodujo una premoderna., esto es aristotélico tomista mediada por el concilio de Trento y a su vez mediada por la versión hispánica.* Aspecto que sigue presente y reiterado en las estructuras del pensar de las clases dominadas y del estrato intelectual. La decodificación del postmodernismo europeo en nuestro país por nuestros postmodernos y el estrato intelectual no deja de ser *teóricamente* patético. Al final de la segunda parte véase nuestra fundamentación del sentido teórico de las modernidad filosófica en nuestro país.

Segunda parte: la vida cotidiana.

Los señores indianos desarrollaron una estrategia envolvente de tipo social e ideológico que fue aplicada a la praxis cotidiana. Este es el segundo problema que nos propone T-L. Especifica el autor que por medio de esta integración e “instrumentando elementos culturales hispano-andinos se indujo a los subyugados a adoptar formas de relaciones socializadoras señorial-serviles, que llenaron y matizaron la vida cotidiana virreinal” (p. 80). Tras la ideología providencialista, expresada académica como no académicamente explicaban al dominado no solo su situación de dominado sino que, a su vez, le imponía compromisos: deber, lealtad, fidelidad, obediencia, y la renuncia de sí voluntaria.

De esta manera ---estiman T-L--- en el Perú colonial los dominantes “aplicaron de modo simultáneo los principios de asimilación y de diferenciación. El primero, instituyó un contacto regimentado que se regía por cuatro reglas sociales de convivencia: La de mancomunidad, la de ordenación, la de promoción y la contemporización. El segundo, con diversos subterfugios acrecentó la escisión de la sociedad” (p. 81). Veamos grosso modo la explicación de estas reglas de la asimilación social.

Con el cumplimiento de la mancomunidad las clases dominantes lograron de las clases subordinadas un compromiso cotidiano imprescindible para el orden social que el buen gobierno exigía. La asimilación se cumplió por la regla de la ordenación social que era de sistemática destrucción de la personalidad social y autoestima de indios y esclavos. La promoción social dada por la promesa de mejora social ---triviales y efímeros reconocimientos--- implicaba la posibilidad, y con ello esperanza, de una movilidad social vertical donde este indio y esclavo le fuese permitido formar parte de las capas medias o ser plebeyo libre. Esto permitió que por protección de sus señores algunos zambos y mestizos accedieran a la universidad. El virrey Amat exigía limpieza de sangre para ejercer el estudio universitario (p. 85).. Finalmente, la cuarta regla, de contemporización social, radicaba en la falta sensación de independencia y poder. Los recursos para canalizar la disensión social y o política se operativizaba de manera diversas: clubes políticos pseudo liberales, la promoción del folklore, el teatro, carnavales, etc se usaron masificadamente con un fin neutralizador.

Respecto al principio diferenciador se recalcaba siempre la condición inferior del sometido respecto del señor con un poder institucionalizado. Era la idea y práctica política de integrar separando. Un consenso de lo popular de la clase dominante.

Las clases dominadas resultan de esta forma evaluadas de la peor forma. Cito en extenso una información sobre las clases populares para que observe el lector que esto estaba fundado en el pensamiento escolástico de la colonia y se extiende hasta fines del siglo XVIII (posición que continua hasta la fecha digo yo):

“En 1628 el virrey Guadalcázar calificaba a los negros esclavos como personas de poca capacidad, y que no suponían “mas de para hacer lo que (se) les manda” (Lorente: 1867, t. II, 32). Felipe Bauzá en 1790 argumentaba que “el indio es *un problema* que nadie puede resolver porque nadie lo acierta a definir”, pero connotando a continuación sobre la personalidad del indio explicaba que poseía un “alma mezquina y de pocas facultades que no (puede) comprender ni las cosas que exigen muchas combinaciones ni las verdades muy elevadas y sublimes (y) no cabiendo en su alma, la ambición ni el entusiasmo, no se afana *por ser*, no se afana *por saber* ni tampoco *por tener* (Hanke: 1901, 97-98). Y a fines del siglo XVIII Hipólito Ruiz en su *Descripción de Lima*

(1797), adjudicando al indio, al negro y al mulato una naturaleza viciada de mucha sensualidad y cobardía, resumía que por esto “todos forman un monstruo físico que necesariamente produce un monstruo moral” (Odriozola: 1864, t. 4, 247)” (p. 89)

En general, entonces, esta resulta la visión de la clase dominante de la dominada. Y la dominante también tiene la suya, ciertamente plagada de virtudes: los hijos puros de españoles son valerosos, dóciles, de genio suave, excelente penetración, gran memoria, admirable genio y vivacidad de espíritu (p. 90).

Respecto al trabajo manual acontece otro tanto como proceso: la aversión al trabajo propio de la casta señorial, esta ideología en el nuevo mundo . coincide con el que manejaba también la nobleza incaica, por consiguiente el trabajo era ejecutado por las otras castas. Así la clase dominante invierte las cosas: desprecia a las gentes de color por su actividad laboral, por tanto los no-blancos habían nacido para estos menesteres.

Otro aspecto de la colonia radica en las relaciones sociales, caracterizada por T-L como relación personal resumida en la fórmula: protección-fidelidad-servicio, que caracteriza todas las modalidades de vínculo. Aun en la lucha por darle al indio el status de siervo. Los autores mencionan al respecto, nota 48 de la página 95, todo el proceso de la visión sobre el indio de aquella época trabajada por Lewis Hanke, y también Antonello Gerbi. Y se alude igualmente a De las Casas Y F. de Vitoria.

El carácter personal de las relaciones sociales fue lo característico del proceso de socialización durante el virreinato. Fue el soporte de la clase dominante esta clase dominada que tenía además de la miseria material la conciencia interiorizada de su inferioridad. La entrega personal era la única vía que aseguraba la fidelidad: “En fin, quien deseó emerger, para lograrlo requería una protectora vinculación personal con algún miembro de las altas esferas sociales” (p. 111).

Desde un ángulo económico social la encomienda y la reducción tuvieron su papel. La encomienda comprendió una relación vasallático-señorial en la cual se vinculaba el rey con el encomendero y a la vez se comprometía con el resto de los señores, y una relación vasallático-servil que unía a los encomenderos con los encomendados (p. 116). El indígena fue disciplinado para ser la carga social sobre quien recaía este régimen de servidumbre. Y las reducciones fueron los centros, no solamente de indígenas, donde estas agrupaciones compactas y manejables permitiesen un efectivo control ideológico, social y económico. Fueron las reducciones la base material para la integración completa y definitiva del siervo bajo control de la clase señorial (p. 126). Cito en extenso:

“La movilización social legalista amplió su base operaciones, pues la concurrida plaza, y sobre todo en días festivos, sería el lugar ideal para la promulgación de las cédulas reales. La casa en el pueblo y las tierras o topes aledaños que se adjudicó a cada indio, al despertar en él un amor por la “cosa propia” (Matienzo: 1967, 19-20), lo llevó al arraigo lugareño y a la obediencia para poder conservarla. Las reglas “de policía” que normaron la vida en el pueblo, indujeron un sentido de responsabilidad en torno al “bien quedar”, que profundizó todavía más el sometimiento. Tales reglas fueron amplias y comprendieron costumbres de buen vestir; disposición de los espacios en las construcciones; fiestas según el calendario que implanta el dominante; variadas obligaciones religiosas que se desprendían del adoctrinamiento; apelativos y

nominaciones castellanas tomados de algún santo; deberes cívicos a nivel de cabildo; deberes para con la “república” /tambos, caminos, puentes, captura de delincuentes, etc); prohibiciones (de no emplear caballos, ni usar armas hispánicas); y hasta un sentido discriminatorio de la higiene personal, pues se señalaba “que sólo en los días festivos o de confesión tengan lavadas las caras, las manos y los pies, y peinados los cabellos y cortadas las uñas, por lo que es justo tengan policía como cristianos que son” (Levellier) 1929, 362” (p. 127). Lo andino resulta así un “sincretismo económico, social e ideológico que el dominio aristocrático implementó por así exigirlo la situación de clase” (p. 129)

La internalización de la visión de la clase dominante en los dominados se hizo basado en dos aspectos: 1) la manipulación de la historia inca para justificar y aceptar su servidumbre como una continuidad de tradición y costumbres, 2) que los indios eran de poca razón y ociosos por naturaleza. En el siglo XVII los indios tenían internalizada por completo su inferioridad. La razón ilustrada del siglo XVIII peruano continuó con esta perspectiva (p. 100). No era mejor la suerte ideológica que sufrían los españoles y criollo miembros de la clase plebeya. Aunque no eran igual a los otros es decir menores, su condición social era inferior. Este sector adquirió una personalidad llena de prejuicios, que resultó siendo en ellos encarnada las aspiraciones señoriales aun siendo artesanos en el mejor de los casos, y practicada más radicalmente con despegue de vida fastuosa. En la segunda mitad del siglo XVIII acrecentaron el desprecio de los dominantes en la imitación de sus costumbres y atizaron sus complejos.

Todo esto quedaba reforzado por una visión providencialista en la que tanto hispánicos como indígenas coincidían. Aunque fuese un providencialismo de diferente especie.

En síntesis, terminan esta sección estos autores indicando: “Comunidad y servidumbre en el Perú colonial fueron dos conceptos homologables. Aleccionada con facilidad y de continuo la población india reducida, con el producto de sus tierras comunales /comúnmente recortadas) y del servicio personal de sus hombres, fluiría con normalidad la renta señorial” (p. 130).

De las páginas 130- 154 nos hablan de tres conectores prácticos de la ideología con lo socio espiritual: la familia, la hacienda y los curas. El elemento central organizador si bien es lo económico sin embargo la forma que adquirió en este período, respecto a los indígenas fue la comunidad, y respecto a la clase dominante la hacienda. Este primer conector obró como institución económica y como unidad social. (p. 146). Y era el lugar práctico , geográfico, situacional, de donde procedía el control, junto con el cura, la protección de la salud espiritual.

El segundo conector lo constituye la iglesia con sus conventos y monasterios. Este conector es quien ejecuta la movilización ideológica *en un determinado sentido y multilateralmente*. Este estrato curas-intelectuales llevaba una vida aristocrática y compartían con las altas esferas actitudes y prejuicios (p. 151). De este conector nos interesa únicamente la ontología como fue entendido, en que cauces fue entendido, en que conjunto ontológico del ser, fue entendida la estructura óptica de las pasiones, al ser mediada por este tomismo tridentino de tipo hispánico que al socializarse, al aplicarse, entre las clases dominadas del país cobró una específica forma, es decir que fue entendida, practica y decodificada de determinada manera y sentido por esta clases

subalternas. Nosotros la hemos llamado de tomismo práctico o de masas. E insistimos en decir que una cosa es el estrato intelectual-sacerdotal organizado y constituido por sus capitanes y lugartenientes y otro los curas que forman la infantería del sistema de la iglesia.

El tercer conector fue la familia, como núcleo que organiza la vida cotidiana e ideológica, además de valorativa, de la prole y la sucesión generacional. “La familia del dominado se convierte por excelencia en el núcleo social a partir del cual se introduce la disciplina que el orden impuesto por los señores requiere. Por la intencional ausencia de centros educativos(66) que brinde una diaria / enseñanza cívica a los niños y jóvenes del común, se transfiere esta misión al doctrinero y en mayor grado al jefe del hogar. Para éste, la Iglesia y los lugares de concurrencia pública se vuelven los centros donde ha de recibir las instrucciones sobre las pautas de conformismo social” (p. 131). Fueron los mejores canales para el filicidio espiritual (p. 131) de los propios hijos al mantenerlos en la sumisión transmitida de generación en generación. “La familia indígena cristiana con las implicaciones que hemos señalado se generalizó en la medida en que se organizaron las doctrinas, se establecieron los corregimientos de indios y se implantaron las reducciones” (p. 137). Y la nota 69 de esta página 137 nos dice: “Otros testimonios comprueban que los doctrineros hicieron conveniente uso del látigo durante el coloniaje y muchas veces personalmente”. Basta leer a Huamán Poma de Ayala para corroborar este hecho de la prepotencia de los curas doctrineros (pp.175-178).

Es interesante el lugar que ocupaban los criados en la familia señorial de esta época, criados mayores y menores. Los criados mayores, plebeyos blancos, se sentían diferentes entre ellos, es decir con respecto a los criados menores, se sentían dentro de una relación vasallática (p. 141) y asumían su subordinación como prestigiosa, que aparentemente le otorgaba un status de igualdad (142).

Aunque no de manera explícita estos conectores funcionaron como elementos cotidianos de organización y dinamización del sentido común de las relaciones sociales y humanas y modelaron el contexto de la tradición, incluyendo dentro de esta contextualización las que desarrollaron las clases dominadas. (p. 153-154).

El adoctrinamiento no deja de ser en todo este proceso de modelamiento bastante importante. “En la población indígena la nueva religión se introdujo con relativa facilidad, gracias a la mentalidad ya entrenada para las consideraciones providencialistas explicativas del poder y jerarquía social” (p. 156). Los incas usaron este recurso para lograr el control de la masa laboriosa. Y sobre esta base montaron una religión sin metafísica y una religiosidad sensualista. La nueva teología se impondría sobre esta base inicial de teología prehispánica. La mentalidad providencialista y plagada de eventos maravillosos hablaron de la superioridad de los conquistadores y a su vez de cosa deseada por voluntad divina (p. 157). Y tanto como en la fase prehispánica como la hispánica, religión y política iban poderosamente unidas (pp. 157-160).

La propaganda a través de los sermones fue el mecanismo práctico de constante propagandización de tres aspectos: la defensa del orden (que implicaba la renuncia al bienestar material); la promesa de una vida mejor (que implicaba a que en contrapartida a pasarla mal en la tierra en el cielo tendrían máximo bienestar); la venganza compensadora, es decir que se tenían que castigar los excesos. La técnica

expositiva de los doctrineros fue la de “verdaderos maestros del lenguaje mímico” (p. 169). Es decir, el doctrinero apelaba al expediente de conmover e impactar las polaridades afectivas “Ser cristiano significaba por ello para los plebeyos, siervos y esclavos el poseer siempre una naturaleza de hijo disminuido: inseguro y ansioso de afecto personal” (p. 170).

Un ámbito sobre el cual llaman la atención los autores ---y estimo de enorme valor si se trata en este caso del sentido común de las clases subalternas instrumentalizados con finalidad de control ideológico--- estriba en los diversos aspectos componentes de este sentido común y de su alimentación. Se tienen mitos sociales de control: 1) leyendas, a) cuentos, b) mitos, c) milagros, 2) supersticiones rurales y urbanas, 3) las movilizaciones festiva, usadas como instrumento de consenso social y reproducían el ordenamiento social e, incluso en enfrentamiento lúdico entre siervos y esclavos (aquí los autores hacen una detallada exposición de la tipología de las fiestas: públicas, religiosas y profanas: pp. 220-240), 4) la movilización artístico-cultural (pp. 240-252), 5) La movilización en la costumbre de vestir.

La sexta forma de movilización, la que los autores denominan movilización paramilitar, parece interesante por su connotación práctica. Dicen los autores “Las milicias coloniales implicaron una organización paramilitar de vastos alcances” (p. 260). En Lima se comienzan a organizar desde el siglo VXII y “constituyeron en esencia una formal y masiva movilización militar de la población dominada (150)” (p. 261).

La nota 150 dice lo siguiente: “en la segunda mitad del siglo XVII pronto se convirtieron en varios millares” (p. 261). Muy superior en número a la fuerza militar fija, asalariada y acuartelada. A mediados del siglo XVIII su número era incuestionablemente superior, en 1775 se calculaba en 96,896 efectivos (p. 261). Por considerar un número muy alto se le redujo y así en 1796 se redondeaba en 45,427 milicianos. La fuerza fija no pasaba de 2,000. Abascal al retirarse de su gobierno deja una milicia de 75,570 milicianos y 1,278 soldados del ejército regular de los cuales 204 eran oficiales. “La defensa del Virreinato recaía, pues, en la población civil militarizada” (p. 261).

En el orden práctico las milicias se componían de milicias de españoles, naturales, pardos y de morenos libres (p. 262). El miliciano era un poblador civil que al ser voluntariamente registrado por algún cuerpo permanecía disponible para ser acuartelado. La oficialidad que dirigía a las milicias pertenecía por lo general a las esferas dominantes del lugar. El peligro interno y externo era conjurado por las milicias. Fueron La población sierva y plebeya fueron útiles para el control y mantenimiento del poder político de la clase señorial en el poder (p. 266). Cuando se produjo la sublevación de Tupac Amaru fue esta la masa movilizad para combatirla (p. 270).

.....

En este aspecto de la reflexión de T-L hay que llamar la atención sobre lo práctico y teórico de la vida cotidiana, es decir que sobre las formas materiales, sistema de comunidades y haciendas, se edifican los intermediarios que permitirán la estructuración de la nueva forma social de clase, en este caso se configura la relación social vasallática y toda su cadena de mandos y mandoncillos. Estas formas materiales

y las intermediaciones constituyen el trasfondo de edificación de las relaciones sociales y de fusión de las viejas formas tradicionales prehispánicas con las nuevas en proceso de gestación, y que serán reforzadas por lo religioso. Lo religioso es el remodelamiento práctico de las nuevas relaciones humanas, el mecanismo de control de este remodelamiento junto a las sociales, en la que la forma objetiva se fusiona con la subjetiva.

En este contexto se produce una reformulación de todo el ámbito de mitos, creencias, supersticiones y movilizaciones que corresponden al orden de lo cotidiano de las clases subordinadas, constituye el contexto de ensamblamiento de las formas mentales, mental-categoriales y valorativas, la estructura afectiva, remodelada en un horizonte cristiano. Internalizada por estas clases subalternas.

Pero hay un elemento sobre el cual llama la atención los autores y que correspondería a las leyes generales del pensamiento: *el contexto general de pensamiento modelado en un soporte providencialista*. Y los autores si bien llaman la atención sobre esto estimo que corresponde desde el ángulo de la filosofía hacer una evaluación más detenida.

Nosotros diremos en términos generales que cuando se habla de providencialismo en realidad filosóficamente estamos hablando del teleologismo estructurado en una determinada doctrina teológica y filosófica, en nuestro caso el tomismo de Tomás. En términos globales este teleologismo afirmaba que todo en la jerarquía de lo que “es”, desde lo más bajo a lo más alto, estaba orientado al supremo bien, esto es Dios. Y conforme la complejidad expresada en cada nivel de la jerarquía, el proceso de establecerse el acercamiento a este supremo bien estaría condicionado, mediado, por lo específico de cada estructura para colocar o situar o entender lo que es el bien. Pero de donde emana y se coloque y reconozca este bien específico, esta comprensión del bien específico, provendrá ciertamente de este Dios.

Este teleologismo extrapolado a una serie de niveles ciertamente que tendrá efectos prácticos bastante diferenciados. Y es cierto que cuando se habla de que el providencialismo hispánico se montó sobre este providencialismo prehispánico nosotros decimos simplemente que filosóficamente se montó un teleologismo más elaborado, procedente de la metafísica tomista, que derribó fácilmente a la antigua metafísica prehispánica. Y este teleologismo más elaborado una vez incorporado en la cabeza de las personas no precisa ser constantemente pensado, simplemente funciona como un esquema de pensamiento que funciona automáticamente. Empero se ha de tener claro que no fue en rigor un simple reemplazo de una subjetividad por otra, fue un *Aufhebung* (negar / recoger / superar) de lo prehispánico por lo hispánico.

Pero hemos de decir adicionalmente que este teleologismo no solamente es una forma de pensar general, esta forma general no es otra cosa que la forma general expresada como puro pensar, *sino que además impone un sentido general y sentidos específicos de comprensión de todos y cada uno de los aspectos donde se manifiesta*. El pensamiento y el raciocinio quedan sujetos a una forma de pensar donde lo necesario de demostrar queda viciado, presupuesto, por esta forma finalista de pensar.

Junto a lo teleológico se manifiesta también otra forma general de pensamiento, aunque posiblemente funcione como auxiliar, sea más bien derivada de la ley principal.

Se trata de la forma general de pensar de tipo analógico. En todo momento el mundo humano queda analógico al mundo divino, mas limpio de miserias humanas. Y la diabolización a que queda sujeto todo aquello que se pretende colocar por encima o salir fuera de este teleologismo (esta declaración de malo y además declarado sospechoso el cuerpo nos parece que corresponde más a formas propias del tomismo tridentino en versión hispánica que propiamente la versión tomista de Tomás).

Para decirlo en lenguaje técnico: el sentido ontológico de la estructura de pensamiento que se impuso fue de tipo teleológico. Y a partir de esta primera y central ley general del pensamiento es que se configuró el modo de ver óptico de los diversos niveles de los cuales se compone éste. La segunda ley del pensamiento fue el analógico, que fue el modo como se configura el ejemplar a imitar, es decir lo divino, a partir de declarar todo lo humano cruel, viciado y degenerado. Y aquí se contiene las formas derivadas de tipo categorial: seremos mejores en tanto en cuanto estas leyes generales del pensamiento que tiene lo divino como referencial central sea puesto como aspiración desde una condición humana defectiva. Así, las leyes generales del pensamiento funcionan a su vez como modeladora de una aspiración ética. De aquí que la forma del pensamiento en general no se haya diferenciado de la forma ética. Se mantiene indiferenciado el pensar con lo ético, o si se quiere mejor.

Las leyes generales del pensamiento constituidas en un horizonte propio de la colonia sirvió para la justificación de un conjunto categorial donde la aspiración a lo divino constituía el punto de unidad entre lo general, esto es las leyes generales del pensamiento, y lo específico, la forma ético-categorial de expresarse en este periodo. Por eso que hay una fusión categorial que nace de una fusión de contextos de lo general, el pensamiento, con lo específico, lo ético. Subjetividad propia de lo premoderno. Y que la modernidad en nuestro país nunca superó teóricamente, es decir se mantiene en esa vieja forma a nivel de masas y de estrato intelectual.

Estas leyes generales del pensamiento, que hemos indicado funcionan como modeladoras de sentidos cuando se extrapola a otras formas de manifestación de lo que "es", dan contenido lógico categorial a cada uno de los niveles en los cuales se manifiesta, he enumerado los siguientes: 1) la estructura emocional-religiosa, la estructura moral-valorativa, 3) la intelectual, 4) se tornan esquemas de acción social, 5) y cristalizan finalmente como sentido común con un sentido. Y sigue después todo el circuito de manera más bien circular con niveles de mutua interrelación que en un esquema vertical

En síntesis, las formas generales del pensamiento del teleologismo prehispánico pasa a uno más elaborado en el teleologismo hispánico. Y se extrapola a una serie de niveles donde cobra específica forma de sentido. Estas leyes generales del pensar (teleologismo y analogía), específicamente hispánica y tomista aristotélica d versión tridentina, ha implicado una indiferenciación en el orden del pensar, donde lo general del pensar se vincula y se expresa desde lo específico, la forma moral. Y donde la justificación desde lo divino ensambla con la aspiración moral. Todo estructurado en relaciones sociales y humanas. Y desde esta base la vieja tradición prehispánica es reelaborada en la nueva forma, la hispánica. Hemos indicado, para finalizar, que toda esta indiferenciación es opio del mundo premoderno, en absoluto del moderno. Nuestro mediocre liberalismo histórico tampoco supo, teóricamente, ser renovadora.

Teóricamente el postmodernismo resulta irrelevante. Y nos lleva al problema teórico de lo premoderno y lo moderno en nuestra tradición filosófica.

I. Kant fue la liquidación de la “cosa en sí” (Dinge) para dejarnos en el sujeto-objeto, donde esta cosa queda intelectualizada mas como objeto (Sache), es decir como forma del pensar, dada a través de una nueva condición de la cosa, llamada ya objeto, y del cual lógicamente nunca podemos decir nada de esta cosa misma; y que luego quedará restaurada esta cosa en sí pero como despliegue del pensar lógico y más allá del cual solamente puede haber abstracción vacía⁴

Es decir el pensar lógico solamente puede desplegarse a partir de esta cosa (Dinge) elevada a pensamiento (tornada objeto = Sache), de la dinámica de esta cosa en sí elevada a pensar lógico; otra cosa es metafísica, es decir pretender construir entidades a partir de la nada, excluyendo la sustancia, como lo quería la metafísica prekantiana, y de la imposibilidad de conocer la cosa en sí lógicamente, como lo quería la metafísica kantiana: para quien la estructura apriorica del espacio y tiempo, y actuantes también en el entendimiento, no es afectada, influenciada de manera ninguna, por la estructura sensible o del entendimiento.

¿Como se cumple el fenómeno en la colonia del Perú?. No es difícil percibir que ontológica, gnoseológica y lógicamente no hubo semejante proceso. Ontológicamente existía relación entre la vieja metafísica aristotélico tomista tridentina desenvuelta en la colonia del Perú propia de la clase dominante con la metafísica manejada por las clases dominadas. Este aspecto del fenómeno ontológico, o propio de la metafísica escolástica fue puesto de relieve en la crítica que hace Hume al escolástica tradicional.

Gnoseológicamente el empeño homogenizador de Mercurio Peruano no fue una renuncia a la metafísica tradicional y si una retematización del conocimiento a partir de la experiencia, es decir a partir del fenomenismo. Pero esta retematización del conocimiento a partir del “fenómeno” ---según nuestra investigación--- muestra que se hizo dentro del contexto del realismo ingenuo (realismo sustancialista) que manejaba precisamente el aristotelismo-tomista tridentino en la colonia del Perú.

Lógicamente al no plantearse la diferenciación a nivel del sujeto-objeto de base premoderna, esto es sustancialista aristotélico-tomista, donde el “sujeto” como el “objeto” *no son mediados por el individuo* como simple individuo (al contrario, el individuo cartesiano será un individuo que se entiende como autoconciencia individual, autista, que es el programa cartesiano), sino donde el individuo cognoscente es la mediación entre el sujeto (con respecto a sí mismo como autoconciencia donde el “yo” autista cartesiano es rezago sustancialista, es decir que no quedaba completamente mediado por la autoconciencia) y la cosa, cosa misma, entendida, cosa externa al individuo.

La cosa ajena al individuo es elevada a la conciencia como “objeto”, revestida de concepto, (que es el programa kantiano sin embargo este programa quiere la destrucción plena de la cosa-en-sí al elevarla a objeto, esto es que elevada la cosa-en-sí a objeto es imposible lógicamente conocerla). De aquí partirá la comprensión de la relación sujeto-objeto en el programa hegeliano, donde la cosa-en-sí es restaurada idealistamente en el pensar lógico, y en el programa de Marx-Engels queda restaurad

la cosa mediada como objeto lógico y reflejo, en un primer nivel, de lo real, es decir de la representación simple.

Luego vendrá la representación conceptual que no es propiamente reflejo pero tiene su base en el reflejo sensible y, vendrá después, lo concreto-pensado, que no es en absoluto reflejo en el primer y segundo sentido, es, simplemente, concepto. Algunos estiman que la segunda es también reflejo, pero en tanto conceptual que analiza, que desmenuza lo dado por la representación simple, en el proceso de aproximaciones sucesivas, resulta difícil aceptar que sea tal. En el orden de lo concreto-pensado no tiene el reflejo ninguno de los sentidos previos. No es, en rigor, representación.

La teoría del reflejo que es comprendida sin este largo proceso histórico de mediación, y cognoscitivo de manifestación en varios planos: lo sensible, el entendimiento y la razón, puede resultar en una comprensión de base premoderna. En última instancia sería una comprensión y objeción premoderna de la relación sujeto-objeto del mismo problema desenvuelto en fase moderna. Y que demandaría mas de un siglo entender y resolver ---de Descartes a Hegel--- en lo central.

Tercera parte: la respuesta social

Los autores establecen un conjunto de respuestas, modalidades de respuestas que habrían funcionado frente a la opresión del sistema colonial por parte de las clases subalternas. Estiman los mismos que se hace necesario identificar las respuestas géneros y conseguido esto “revalorizar su trascendencia dentro del contexto social como un todo” (p. 272). Para lo cual se hace necesario tener una visión social del coloniaje que mostrando los diversos aspectos de manifestarse la lucha de clases proporcione un cuadro social “dentro del cual adquieren relevancia cada uno de los tipos de defensa populares” (p. 273).

Y continúan más adelante los autores “descubrimos el carácter político de la reacción de los dominados al comprobar que aun sus formas de acción individuales como el vagabundaje o el salteador de caminos, respondieron no sólo a una organicidad política enmarcada en el movimiento social, sino que representaban para los de abajo luchas concretas institucionalizadas de hecho. Lo dicho quedaba en evidencia:

- a) En lo generalizado de su uso
- b) En su aceptación por los subyugados como una salida práctica para contradecir la explotación imperante
- c) Y en una espontánea y extendida conmiseración popular hacia tales actos” (p. 275)

Las 16 respuestas señaladas en la obra de L-T serán simplemente enumeradas.

- 1) la guerra civil de liberación del siglo xvi
- 2) la búsqueda del señor protector
- 3) acciones idolátricas
- 4) movimientos mesiánicos
- 5) protestas individuales
- 6) trabajo a desgano
- 7) destrucción de los medios de trabajo

- 8) resistencia al mandato de las autoridades
- 9) la cuadrilla de bandoleros
- 10) bandolerismo social
- 11) cuatrismo y abigeato
- 12) el alborotador social
- 13) los pandilleros urbanos
- 14) los tumultos urbanos y pueblerinos
- 15) el palenque cimarrón
- 16) las sublevaciones o guerras sociales.

Conclusiones generales.

Parte I

De las conclusiones parciales que se elaboran en la parte I y II nos servirán de soporte para efectuar una generalización de mayor rango, a estas las hemos llamado Conclusiones generales.

La primera y más notoria que resalta es el lugar de la subjetividad, se mueven todo el tiempo en una simple dualidad que categorialmente es incorporado como reflexión exterior a la conciencia de los individuos y que luego se tornará pensamiento automático. A esta estructura objetivada en el individuo como reflexión externa impuesta a los individuos y posteriormente automatizada es a lo que se llamará “realidad”. Es una subjetividad mediatizada.

La segunda cuestión procede del lugar de la relación sujeto-objeto. Es bastante claro que no hay en absoluto una distinción mediada por la autoconciencia. De la subjetividad configurada en la colonia a la subjetividad que comienza a configurar el pensamiento independentista de los miembros de Mercurio Peruano no es más que un simple desplazamiento: de la ontología se pasó a la gnoseología sin renunciar a la vieja ontología religiosa aplicada a otros campos excepto del saber.

Pero esto no evita de manera alguna que la subjetividad colonial se entronque con la liberal en constitución en lo que cabe denominar, usando el concepto de V. A. Belaunde, de anatopismo. En este caso se tratará de un continuismo anatópico. Es decir la subjetividad es mera reflexión exterior sin mayor contenido, es decir sin mayor internalización que nos proporcione una subjetividad autónoma..

En la medida que nunca se tuvo una *Aufhebung* (negar /-recoger / superar) entonces resulta inevitable asumir que esta vieja subjetividad colonial, que es mera reflexión exterior en la conciencia de los individuos, se reprodujo en la nueva subjetividad en proceso de configuración, la subjetividad liberal. Pero en la medida que no hubo *Aufhebung*, luego lo que tendría que haber sido ruptura arribar el camino a subjetividad autónoma, se tornó continuismo anatópico. Simplemente se cambió de giro, de lo ontológico se pasó a lo gnoseológico, es decir aparentemente lo ontológico no habría afectado su modo de entender el proceso del conocimiento. Y lo ontológico pasó a ser sinónimo de mala palabra porque se le acercaba o se le hacia ver su génesis religiosa. Y esta condición defectiva de la subjetividad impide un acercamiento más preciso al pensar del pensar de nuestro proceso filosófico y espiritual.

Parte II

La vida cotidiana habría sido fuente de intermediación, de encarnación, en la edificación de las relaciones sociales y de fusión de las viejas formas tradicionales prehispánicas con las nuevas en proceso de gestación, y que serán reforzadas por lo religioso. Habría igualmente un modo de pensar teleológico, bastante dominante

Pero hay un elemento sobre el cual llama la atención los autores y que correspondería a las leyes generales del pensamiento: *el contexto general de pensamiento modelado en un soporte providencialista*. Y los autores si bien llaman la atención sobre esto estimo que corresponde desde el ángulo de la filosofía hacer una evaluación más detenida. Y llevado este teleologismo a otros ámbitos de las relaciones sociales y humanas.

Las leyes generales del pensamiento constituidas en un horizonte propio de la colonia sirvió para la justificación de un conjunto categorial donde la aspiración a lo divino constituía el punto de unidad entre lo general, esto es las leyes generales del pensamiento, y lo específico, la forma ético-categorial de expresarse en este periodo. Por eso que hay una fusión categorial que nace de una fusión de contextos de lo general, el pensamiento, con lo específico, lo ético. Subjetividad propia de lo premoderno. Y que la modernidad en nuestro país nunca superó teóricamente, es decir se mantiene en esa vieja forma a nivel de masas y de estrato intelectual.

Referencias bibliográficas.

Aquino, T. de: *Suma de teología* (v. 2). BAC, Madrid, 1989.

Aquino, T. de: *Suma de teología* (v. 3). BAC, Madrid, 1989

Hegel, JGF: *Wissenschaft der Logik, Werke 5*, Suhrkamp, Germany, 1993.

Hegel, JGF: *Filosofía de la lógica y de la naturaleza* (Trad: E. Ovejero), Claridad, Buenos Aires, 1974

Hegel, JGF: *Lógica* (Trad: A Zosaya), Aguilera, Madrid, 1971

- Hegel JGF:** *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (s/t), Porrúa, México, 1980, parágrafos 19-24.
- Hume, D:** *Investigación sobre el entendimiento humano* (Trad: Juan Adolfo Vázquez). Editorial Losada, Buenos Aires, 1945.
- Hume, D:** *An Enquiry concerning Human Understanding* (Edition 1777), Text prepared for P. Millican, Leeds Electronic Text Centre, July, 2000; http://www.geocities.com/Athens/3067/hume/h_etexts.html.
- Kant, I: : *Kritik der reinen Vernunft, Werke 3*, Suhrkamp, Germany, 1968
- Lazo García, C / Tord Nicolini, J:** Economía y sociedad en el Perú colonial (movimiento social), en *Historia del Perú*, vol V: *Perú colonial*, Editorial Juan Mejía Baca, España, nov de 1981.
- Mejía Valera, M:** *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*. UNMSM, Lima, 1963.
- Sociedad Amantes del País:** *Mercurio Peruano* (12 vol). Edición facsimilar de la Biblioteca Nacional del Perú, Lima, 1960-1965.
- Obando Morán, O:** *Ocaso de una impostura* (El fracaso del paradigma intelectualista de la filosofía en el Perú), Fondo Editorial del Instituto Pedagógico San Marcos, Lima, 2004.
- Obando Morán, O:** Lugar de la razón particular en el proceso general de la historia cultural peruana: 1532-1632, en *Reflexión y Crítica*, No. 4, Lima, 2004.
- Obando Morán, O:** *Leyes generales del pensamiento en la fase prehispánica, colonial y prerrepública en la historia cultural peruana: 1532-1794*", inédito.
- Rivara de Tuesta, M. L:** *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, Vol 1, FCE, Lima, 2000
- Rivara de Tuesta, ML:** *Filosofía e historia de las ideas en el Perú* Vol 2, FCE, Lima, 2000.
- Rivara de Tuesta, ML:** *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*, Vol 3, FCE, Lima, 2000
- Salazar Bondy, A:** *La filosofía en el Perú*, Editorial Universo, Lima, 1967 (1954)
- Sobrevilla Alcazar, D:** *La filosofía contemporánea en el Perú*. Carlos Mata Editor, Lima, 1996.

¹JGF Hegel: *Wissenschaft der Logik, Werke 5*, Suhrkamp, Germany, 1993, Introducción, p. 37: la dualidad de la relación sujeto-objeto en que aparecen estos como determinados se debe a "la naturaleza de nuestra conciencia cotidiana que así las hace aparecer", y este prejuicio se aplica a la razón como si tuviese verdad cuando no es otra cosa que error.

² I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft, Werke 3*, Suhrkamp, Germany, 1968, p. 11. En el caso peruano lo premoderno se torna pensamiento automático y sentido común ---evento que constata Kant para el pensamiento filosófico europeo--- y se olvida, en el presente, su origen, esto es que parte de una metafísica religiosa históricamente configurada y que el pensamiento filosófico burgués no superó en absoluto.

³D. Hume: *Investigación sobre el entendimiento humano* (Trad: Juan Adolfo Vázquez). Editorial Losada, Buenos Aires, 1945, p. 44; D. Hume: *An Enquiry concerning Human Understanding* (Edition 1777), Text prepared for P. Millican, Leeds Electronic Text Centre, July, 2000; http://www.geocities.com/Athens/3067/hume/h_etexts.html, p. 12

⁴ *Wissenschaft der Logik, Werke 5*, Suhrkamp, Germany, 1993, p. 26. Los postmodernos peruanos incurrir en confusión cuando quieren que en la relación de lo real con la conciencia no exista la conciencia, lo que es absurdo desde el punto de vista del proceso humano; en otro caso confunden conciencia con el contenido intelectual del mismo, pretenden pueda haber representación intelectual sin objeto, lo que los coloca en el horizonte del idealismo subjetivo de tipo empirista. Y, finalmente, confunden representación sensible con representación del universal abstracto y lo extienden

mecánicamente al universal concreto si se lo plantean como problema, este último es conceptual, por consiguiente no es representación: véase JGF Hegel: *Filosofía de la lógica y de la naturaleza* (Trad: E. Ovejero), Claridad, Buenos Aires, 1874, párrafos 19-24, JGF. Hegel: *Lógica* (Trad: A. Zosaya), Aguilera, Madrid, 1971, con respectivas Observaciones y Zusatz por párrafo, JGF Hegel: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (s/t), Porrúa, México, 1980, párrafos 19-24. Así, teóricamente, proponen un sujeto sin objeto. Un retroceso atroz respecto a sus propias posiciones teóricas mantenidas en la década del 60-70 donde se formulaba que en la relación de lo real con la conciencia daban prioridad a lo real, admitían sin dudar que se conocía intelectualmente la realidad. Y sobre lo concreto pensado o lo universal concreto nunca dijeron nada porque nunca lo entendieron. Aunque se propusieron visiones integradoras del país nunca lo consiguieron. En la actualidad no aspiran más a ello. Y a su renuncia teórica y consiguiente escepticismo lo llaman “el fin de los grandes relatos”. Lo que es divertidamente patético. ¿Cuál es la razón por la que su renuncia, impotencia y escepticismo haya de ser considerada como un fracaso del conocimiento objetivo?. Si asumen su renuncia, su impotencia y escepticismo es en rigor de verdad la bancarrota, el fracaso de su generación frente al conocimiento. No el fracaso del conocimiento